St. Simonistische Ideen in der deutschen Literatur

Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Sozialismus

von

Dr. Fritz Gerathewohl

Druck und Verlag G. Birk & Co. m. b. H., München
1920.

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

.A
.3588s

St. Simonistische Ideen in der deutschen Literatur

Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Sozialismus

von

Dr. Fritz Gerathewohl

202093
21. 4. 26.

Druck und Verlag G. Birk & Co. m. b. H., München
1920.

Germany

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist der Teil einer größeren Untersuchung, die ich über die Auswirkung und Beurteilung des Saint-Simonismus in Deutschland anstellte, infolge der bekannten Schwierigkeiten aber vorerst nicht in Druck geben kann.

Auf den Rat Paul Kampffmeyers hin, dem ich für manche Anregung und Förderung ebenso zu Danke verpflichtet bin wie meinem verehrten Lehrer Prof. Dr. Franz Muncker, entschloß ich mich, diese drei Kapitel gesondert zu veröffentlichen.

Während ich das Manuskript hiezu fertigstellte, gewann ich immer mehr die Hoffnung, daß die kleine Schrift über die Kreise der Fachgenossen hinaus auch Interesse bei Laien finden könnte, denen an der Entwicklung des Sozialismus gelegen ist. Ich bin überzeugt, daß manchem das Verständnis für gewisse Erscheinungen und Forderungen unserer Zeit erleichtert wird, wenn er sich bemüht, einzudringen in das Wesen des Saint-Simonismus und verwandter Erscheinungen jener Zeit vor 100 Jahren, die der unseren in ihrer Gärung und ihrem Tasten nach neuen Zielen so verwandt war.

München, Ende Oktober 1920.

Dr. Fritz Gerathewohl.

I.

Die Grundideen der Lehre Saint-Simons und seiner Anhänger.

Die Jahre der Restauration waren ein Zeitalter ungewisser Gärung im geistigen und sozialen Leben Frankreichs. Die philosophischen Ideen der Rationalisten des 18. Jahrhunderts, die auf die Befreiung des Individuums aus den Fesseln jeglicher Despotie hinzielten und nur die Herrschaft der Vernunft anerkennen wollten, waren auch unter dem neuen Bourbonenregime noch immer in den Geistigen der Nation lebendig. Zugleich aber erfaßte die Gebildeten eine Ahnung, daß sie am Beginn eines neuen Jahrhunderts in eine neue Welt mit neuen, gewaltigen Aufgaben gestellt seien, zu deren Erfüllung ihnen ein religiöses Bewußtsein notwendig sein mußte. Man konnte in diesen Zeiten des Uebergangs noch nicht das Wesentliche der neuen Geschichtsepoche klar erkennen, denn man war Zeuge eines Prozesses, in dem das Neue erst allmählich aus dem Alten herausdrängte und nach eigener, sichtbarer Form tastete. Es war ein eigentümlicher Zustand eines Halbdunkels des inneren Menschen und der Gesellschaft in dieser Zeit; es umgab den Menschen „ein Nebel von außen, eine Ungewißheit im Innern, irgend etwas, das nur halb erleuchtet war[1])".

Das Neue, das man in der Zeit ahnte, war letzten Endes in der Umgestaltung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse begründet. Durch die Revolution und die Herrschaft Napoleons war eine Verschiebung des Besitzstandes zugunsten der Bourgeoisie eingetreten. Das Geld begann unter den Händen wagemutiger Unternehmer eine Macht zu werden, die ihren Einfluß bald auf die Gesamtkultur der Nation ausübte. In den ersten Phasen eines kapitalistischen Zeitalters aber regte sich zugleich zum ersten Male die Masse des besitzlosen Proletariats. Sie drängte den bürgerlichen Geistigen dahin, sich neben den Forderungen seiner eigenen Individualität mit den Forderungen der Gesamtheit seines Volkes, den sozialen

[1]) Viktor Hugo, Vorrede zu „Les Chants du Crépuscule" (1835). Ein ähnliches Gefühl war im dritten Jahrzehnt des Jahrhunderts in Deutschland lebendig. Vgl. Immermann: „Epigonen", Berlin 1865, VI., S. 65: „Wahrlich, es ließe sich ein Werther des 19. Jahrhunderts schreiben, der an diesem Doppel- und Nichtzustande verginge, und dessen Klagen auch rührend und beweglich ertönen würden. Wir leben in einer Uebergangsperiode." „Oft überkam mich eine Angst über die Doppelnatur unserer Zustände, die Zweideutigkeit aller gegenwärtigen Verhältnisse." Ferner: Theodor Mundt, „Moderne Lebenswirren" (Leipzig, 1834): „Es ist das Wehtun der Zeit in meinem innersten Menschen, woran ich hinschmachte."

Fragen, zu befassen. (In diesem Zusammenhang sei nachdrücklichst auf die viel zu wenig bekannte „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage" von L. Stein hingewiesen, Leipzig 1850.)

Aus dem Halbdunkel jener Zeit des Ueberganges, der Hoffnung und des Erwartens heraus sind die Ideen eines Mannes zu verstehen, der, von einem faustischen Drange nach Erkenntnis erfüllt, tief in der enzyklopädistischen Wissenschaft des vergangenen kritischen Jahrhunderts wurzelte[2]) und doch zugleich sich gegen den von den Enzyklopädisten gepredigten Egoismus, die Vereinzelung des Menschen, mit der Glut seines die Gesamtheit der Völker liebenden Herzens wandte und die Religion wieder in ihre Rechte einsetzen wollte.

Was Henri Graf von Saint-Simon als den eigentlichen Zweck der Revolution von 1789 ansah, das war das Ziel, dem er selbst nachzustreben bemüht war: Das Glück der arbeitenden und produzierenden Klasse herbeizuführen, zu der er außer den Handwerkern und Arbeitern auch die Gelehrten, Landwirte, Kaufleute und Fabrikanten zählte[3]). Die Privilegien der Geistlichkeit und des Adels sind wohl historisch begründet gewesen, aber sie haben nach Saint-Simons Ansicht in den Zeiten des Industrialismus keine Berechtigung mehr. An die Stelle der Feudalen und der Kleriker sind die „Industriellen" getreten. Sie sollen als die treibende Kraft im Staate nach ihren Fähigkeiten die Herrschaft bekommen. Aber nicht revolutionäre Umtriebe sollen sie in den Besitz der notwendigen Macht bringen, sondern die jetzige Regierung möge sich dazu verstehen, die veralteten Vorurteile von sich zu werfen und die Bedeutung der Industrie anzuerkennen.

Der Wissenschaft und der Religion liegt die hohe Pflicht ob, das Los der Aermsten im Staate zu verbessern. Wissenschaft und Religion sollen am Beginne eines goldenen Zeitalters menschlicher Glückseligkeit dahin wirken, daß die Ausnutzung des Menschen durch den Menschen ein Ende erreicht und daß jeder im Staate frei seine Fähigkeiten entfalten kann. Der Arme wie der Reiche sollen freudig ihre Arbeit verrichten und den materiellen Genuß als eine Gabe Gottes ansehen.

Um im Geiste der neuen Zeit wirksam zu sein, muß die Wissenschaft von metaphysischen Spekulationen sich abwenden und „positive Zwecke" verfolgen. Sie darf sich nicht mehr auf sich selbst beschränken, sondern muß sich bewußt in den Dienst der Gesamtheit stellen.

Neben der Wissenschaft soll die Religion im Leben der Völker wieder Einfluß gewinnen. Darin liegt nach Saint-Simons Ansicht der Grundirrtum der Philosophie des 18. Jahrhunderts, daß sie die un-

[2]) Vgl. Georges Weill, „ Saint-Simon et son oeuvre", Paris 1894, S. 223: „Saint-Simon est . . . . l'éleve et successeur des encyclopédistes et cependant son originalité demeure très grande."

[3]) Vgl. „Du système industriel." Oeuvres T. XXI, S. 26.

geheure Kraft des Christentums verkannte. Wenn auch die Religionen in gewissen Epochen großen Schaden angerichtet haben, so sind sie doch notwendig und nützlich. Gerade in Zeiten, in denen sie von besonderem Einfluß waren, fühlte sich die Menschheit glücklicher als sonst. Die Bedeutung des Mittelalters ist von den Aufklärern gänzlich verkannt worden. Es war damals die christliche Religion mit demokratischem Geiste erfüllt und oft hat sie die kriegerischen Absichten weltlicher Herrscher vereitelt[4]). Im Christentum liegt, wie Saint-Simon meinte, nicht der Glaube an ein besseres Jenseits begründet, der von den Menschen im zeitlichen Leben ein Verzichten auf irdischen Genuß fordert, sondern der christliche Glaube trägt ein freudiges Bekenntnis zur diesseitigen Welt in sich. Für Saint-Simon sind die Gegensätze von Geist und Fleisch aufgehoben. Die Materie ist von Gott gewollt und mit göttlichem Geiste durchdrungen.

In der Geschichte offenbart sich dem sehenden Forscher das Streben der Menschheit nach einer freiheitlichen Entfaltung ihrer Kräfte.

Gemeinsame Interessen und gemeinsame Endziele verbinden alle Völker. Deshalb sollten sie zu einem gegenseitigen Verstehen kommen und sich zu der Erkenntnis durchringen, daß der Krieg für die große, internationale Gemeinschaft aller Arbeitenden ein Uebel ist, das überwunden werden muß.

Zur Verwirklichung seiner Ideen fordert Saint-Simon gründliche Reformen auf dem Gebiete der inneren Verwaltung und der Landwirtschaftspolitik. In einem Dreikammersystem soll dem werktätigen Volke souveräne Machtbefugnis zuerteilt werden. Bezeichnend dafür, wie notwendig Saint-Simon eine Erhöhung der Lebensfreude erschien, ist es, daß er der ersten Kammer seines Zukunftsstaates ausdrücklich die Verpflichtung auferlegte, dafür zu sorgen, daß die malerischsten Gegenden Frankreichs zu einem „Erholungsort für Reisende und einem Vergnügungsaufenthalt für die Bewohner der betreffenden Landschaft" geschaffen werden[5]). Der Luxus soll allen Volkskreisen zugänglich gemacht werden, weil er die Phantasie anregt und die Arbeitslust fördert. In großen „Hoffnungs- und Erinnerungsfesten" werden dem Volke die Parlamentsbeschlüsse bekanntgegeben. Es wird dabei zugleich zur Arbeit angefeuert, indem es darauf hingewiesen wird, wieviel besser sein Los heute sei als früher und welcher neue Vorteil ihm erwachse, wenn es die jeweiligen Kammergesetze durchführe.

Auch die zweite Kammer hat u. a. für die Veranstaltung von Volksfesten zu sorgen. Sie hat Redner zu verpflichten, die den Männern, Frauen und Kindern, den Fabrikanten und Arbeitern von ihren besonderen sozialen Pflichten zu predigen haben.

[4]) Vgl. „Quelques Opinions philosophiques." Oeuvres T. XXXIX, S. 62.
[5]) Vgl. „L'Organisateur." Oeuvres T. XX, S. 52, Anm.

Die dritte Kammer hat über die Ausführung der beschlossenen Reformen zu wachen. Ihr steht das Recht der Steuerbewilligung und Steuererhebung zu.

Auf allen Gebieten der inneren Verwaltung, so besonders auch in der Rechtspflege, sollen die praktischen Berufsstände, soweit als irgend möglich, tätig sein können und für das materielle und geistige Wohl aller Klassen, besonders aber der werktätigen Bevölkerung Sorge tragen. —

Die Wirkung der Ideen Saint-Simons war zu seinen Lebzeiten sehr gering. Die Gelehrten mochten sich vielfach abgestoßen fühlen von der dilettantischen Methode, mit der er oft seine Theorien zu begründen suchte. Die Massen, für deren Wohl der große Menschenfreund unermüdlich in seinen Schriften gekämpft hatte, waren noch nicht reif dazu, sich seine Lehre zunutze zu machen. Nur ein kleiner Kreis von Schülern, zu denen bedeutende Männer wie Thierry, Comte und Halévy gehörten, hatten die Ideen des Meisters in sich aufgenommen. Nach dem Tode Saint-Simons im Jahre 1825 wurden sie allmählich auch in weitere Kreise getragen, jedoch nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer Erweiterung und Umgestaltung, die ihnen bald durch geschäftige Propagandisten widerfuhr.

Nach einem vergeblichen Versuche Olinde Rodrigues, die Ideen Saint-Simons in einer neugegründeten Zeitschrift, „Le Producteur", wirksam werden zu lassen, traten bald zwei Männer an die Spitze der saint-simonistischen Bewegung, die, wie Warschauer von Bazard sagt[6]), „den Schall aufnahmen, den Saint-Simon ausgestoßen hatte, ihm aber ihre individuelle Klangfülle gaben und dadurch die ursprüngliche Tonart änderten".

Unter dem Einflusse die Zeit beherrschender Geister wie Joseph de Maistres, der eine Neuorganisation des katholischen Christentums forderte, suchte Saint Amand Bazard mit seinen gelehrigen Schülern im Anschluß an Saint-Simon eine neue Religion zu schaffen, die dem mittelalterlichen Christentum verwandt sein sollte, ohne sich dessen theologische Lehren anzueignen[7]).

In zahlreichen öffentlichen Vorträgen, die er seit 1828 hielt, und in der „Doctrine de Saint-Simon[8])", dem Hauptwerk der Schule, veröffentlichte, prophezeite Bazard der Menschheit eine „religiöse Zukunft". Die neue Religion werde größer, mächtiger sein als jede der Vergangenheit. Sie werde eine Synthese aller Vorstellungen der Menschheit und überdies aller ihrer Daseinsweisen. Sie wird nicht nur die politische Ordnung beherrschen, sondern die politische Ordnung wird in ihrer Gesamtheit eine religiöse Einrichtung sein[9]). Alles Seiende ist zu unlösbarer Einheit verbunden und gleichmäßig von Gottes Geiste durchdrungen. Weit entschiedener als sein Meister betont Bazard

[6]) Otto Warschauer, Saint-Simon und der Saint-Simonismus (Leipzig 1882).
[7]) Georges Weill, „L'école Saint-Simonienne", Paris 1896, S. 14 f.
[8]) „Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Premiere Année 1828—29", Paris 1830.
[9]) „Doctrine", S. 334.

die Gleichberechtigung von Körper und Geist, die beide von Gott geschaffen seien. Wie alle menschlichen Handlungen eine Offenbarung des göttlichen Willens sind, so ist auch die Wissenschaft dem Drange nach göttlicher Erkenntnis untergeben. Die Leiter des Staates sind die Diener Gottes, die Priester, die für das leibliche und geistige Wohl der Bevölkerung in Wort und Tat zu wirken haben. An ihrer Spitze steht ein Oberpriester, der zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen Mensch und Gott, zu vermitteln hat. Neben ihm sind zwei Vertreter von Arbeit und Wissenschaft als Hierarchen gesetzt, die ihrerseits wieder für die einzelnen Unterzweige ihrer Gebiete Priester ernennen.

Die Abneigung gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts findet sich bei Bazard noch stärker augebildet als bei Saint-Simon. Sie wird ihm geradezu der Ausgangspunkt einer neuen Geschichtsauffassung. Die Entwicklung der Menschheit — so meint er[10]) — vollzieht sich in organischen und kritischen Perioden, in Zeiten des Aufbaues und des Niedergangs. Auf das goldene Zeitalter der Griechen folgte der Zersetzungsprozeß im römischen Reiche. Nach seinem Verfall kam eine neue organische Periode, die durch die Ausbreitung des Christentums bedingt war. Sie wurde wiederum — durch das Auftreten Luthers — von einem kritischen Zeitalter abgelöst, in dessen Zeichen die Menschheit noch heute steht. Die heutige Generation geht einer neuen Epoche des organischen Aufbaues entgegen, sofern sie wieder religiöse Ideen in sich aufnimmt.

Je stärker das religiöse Empfinden im Menschen lebendig ist, desto weniger hat er unter dem Druck der Sklaverei zu leiden. Dem Arbeiter steht die Erlösung aus seiner Knechtschaft durch eine revolutionäre Umgestaltung der gesellschaftlichen Zustände bevor. Alle Vorrechte der Geburt fallen im neuen Staate weg. Das Privateigentum darf nur insoweit bestehen bleiben, als es Ausfluß der eigenen Leistung des Individuums ist[11]).

Zunächst unter dem Einfluß Bazards als Erweiterer seiner Ideen, später aber im Gegensatz zu ihm wirkte Barthélemy Prosper Enfantin in der Saint-Simonistischen Gemeinschaft. Er sah als die Notleidenden der Zeit nicht nur die besitzlosen Proletarier an, sondern er wollte insbesondere für die Befreiung der Frauen aus den Fesseln der alten Gesellschaftsordnung kämpfen. Von ihm, der 1829 zusammen mit Bazard zum père suprême der Sekte ernannt wurde, gingen hauptsächlich die Forderungen des saint-simonismus auf eine Emanzipation der Frau aus. In einer in den Tagen der Juli-Revolution von ihm

[10]) Vgl. besonders „Doctrine", S. 79 f.

[11]) „Aus diesen Forderungen, die dogmatische Kraft erhielten, entwickelte sich der sozialistische Ideengang des 19. Jahrhunderts. Bazard ist daher als der intellektuelle Urheber des wissenschaftlichen Sozialismus zu bezeichnen." (Warschauer, a. a. O. S. 75.)

und Bazard veröffentlichten Denkschrift[12]) ist zum ersten Male mit einer Wirkung auf weite Kreise von den Saint-Simonisten ausgeführt, daß für die Weiterentwicklung der Menschheit zu Freiheit und Glück eine gesellschaftliche und rechtliche Gleichberechtigung der Geschlechter unbedingt erforderlich sei. Das Weib wird noch immer, trotz der äußerlichen Befreiung durch das Christentum, vom Manne seiner Menschenrechte beraubt und in Sklaverei gehalten. Das neue Gesellschaftswesen soll keinen rechtlichen Unterschied zwischen den Geschlechtern kennen. An dem Ausbau der religiösen, rechtlichen und industriellen Zustände werden Mann und Frau in Zukunft gemeinsam zu arbeiten haben, ohne daß dabei dem Manne irgendeine Bevorzugung zuteil wird.

Wenn die Saint-Simonistische Gemeinschaft schon nach einer kurzen Blütezeit[13]) viele ihrer bedeutendsten Anhänger verlor und bald in sich zusammenbrach, so lag es in erster Linie daran, daß Enfantin in logischer Weiterführung der kollektivistischen Ideen Bazards eine gründliche Reformierung der allgemeinen Ansichten über die Ehe forderte. Seine Moralphilosophie wurde der Schule zum Verhängnis, denn man nahm an, Enfantin wolle überhaupt die Ehe abschaffen, d. h. die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens vernichten. Darin lag eine Verkennung der Ziele Enfantins, denn er kämpfte nur gegen diejenigen Ehen an, die als unsittlicher Zwang empfunden werden, weil sie nur auf Grund einer oberflächlichen Zuneigung oder eines flüchtigen Rausches geschlossen wurden und somit als Scheinehen keine volle Gemeinschaft zweier Individuen verbürgen, kein Ineinander-, sondern ein Nebeneinanderleben von Mann und Frau darstellen. Für Enfantin hat die Ehegemeinschaft nur so lange Gültigkeit, als sich zwei Menschen in gegenseitiger tiefer Zuneigung verbunden fühlen. Sobald ein Zwiespalt unter den Gatten eintritt und sie fühlen, daß sie nicht länger ungezwungen ihren gemeinsamen Pflichten nachgehen können, liegt es nicht nur in ihrem eigenen, sondern besonders auch im Interesse der allgemeinen Gesellschaft, daß sie sich voneinander trennen, um die Möglichkeit für neue Verbindungen zu schaffen. Wenn

[12]) „Jugement de la doctrine de Saint-Simon sur les derniers évenements", Oeuvres, T. II, S. 222 ff.).

[13]) Ueber die Verbreitung des Saint-Simonismus in Frankreich gehen die Angaben sehr auseinander. Während Warschauer (a. a. O. S. 91) meint, die Bewegung habe in den Zeiten ihrer größten Verbreitung mindestens 40,000 „rührige und getreue" Anhänger gewonnen, sind die deutschen Angaben in der Zeit der Bewegung weit geringer. Die „Allgem. Kirchenzeitung" vom 5. XII. 1830 (Nr. 192) spricht von 15 Priestern und einigen tausend Neophyten, die sich dem Saint-Simonismus angeschlossen hätten. Die „Allgem. Zeitung" vom 2. III. 1832 (Nr. 69) läßt sich aus Paris berichten, daß die Organisation 600 eingeweihte Mitglieder umfasse „und über 8000 Arbeiter, die von ihr geleitet werden, und die durch ihr bloßes Dasein einen ungeheuren moralischen Einfluß auf die gesamte Volksklasse der Handarbeiter und Tagelöhner ausüben". L. Börne berichtet am 30. XII. 1831 aus Paris: „Man muß zwei Stunden vorher da sein (bei den Versammlungen der Saint-Simonisten), um Platz zu finden."

Enfantin auch nicht gestatten will, daß ein Gatte während der Ehe Untreue übt, so will er ihm doch das Recht zugestanden wissen, mehrere Individuen nacheinander zu lieben[14]). Wie es Naturen gibt, die, immer sich gleichbleibend und unbeweglich, in einem einzigen Wesen aufgehen können, so gibt es auch Menschen, denen ihrer unbeständigen, beweglichen Art nach auch in der Liebe eine Veränderung notwendig ist. Wenn sie nicht für die Allgemeinheit schädlich wirken sollen, muß die Gesellschaft endlich ihrer Veranlagung Rechnung tragen und ihnen die Möglichkeit verschaffen, sich von einem Gatten abwenden zu können, um sich einem neuen hinzugeben, ohne mit den Gesetzen und der bürgerlichen Moral in Konflikt zu geraten[15]).

Enfantin, seit seinem Zerwürfnis mit Bazard im November 1831 alleiniger Oberpriester der Gemeinde, ließ in sich das Ideal der emanzipierten Frau immer lebendiger werden. Er sah schließlich die Aufgabe des Saint-Simonismus im wesentlichen nur noch darin, eine neue Moral für die Menschheit zu schaffen. Bei den festlichen Zusammenkünften der Saint-Simonisten in der Rue Taitbeut begann er für sich, den père suprême, eine mère suprême zu suchen, um mit ihr zusammen ein Symbol für Geist und Materie, Verstand und Schönheit darstellen zu können. Anstatt aber die Messiasfrau zu finden, führte er den Saint-Simonismus immer mehr der Auflösung entgegen.

Mit einer Erklärung Enfantins, in der er sich als einen Gottesgesandten hinstellte, der die Aufgabe habe, die besitzlosen Massen und die unterdrückten Frauen einem neuen herrlichen Schicksal zuzuführen sowie einen prophetischen Ausblick auf künftige Zeiten, in denen alle Völker in friedlichem Zusammenarbeiten ewigen Glückstagen entgegensehen, erschien im April 1832 die letzte Nummer der Zeitschrift „Le Globe", die noch zwei Jahre vorher weitverbreitet war. Enfantin zog sich darauf mit dem Rest seiner Anhänger auf sein Gut Menilmontant zurück, wo er sich bald durch ein aufsehenerregendes Leben das Gespött der Pariser zuzog. Ein Prozeß, der ihm im August 1832 wegen seiner moralischen Ansichten und polizeilicher Vergehen halber gemacht wurde, brachte seinen Namen nochmals in aller Mund, gab aber zugleich der Saint-Simonistischen Bewegung in Frankreich den Todesstoß.

---

[14]) Oeuvres II, S. 108.
[15]) Georges Weill, a. a. O. S. 105.

II.

Saint-simonistische Ideen in der deutschen Romantik.

Der deutschen Klassik galt als Endziel der Kultur die Höchstentwicklung des Individuums. Mit dem Erwachen des politischen Bewußtseins in Deutschland am Beginne des neuen Jahrhunderts mußte daher das Individuum aus der Vereinzelung heraus einem neuen Ideale zutasten, das ihm Richtung weisen konnte für die neue Zeit gesellschaftlicher Umformung. In dem nachklassischen Menschen wurde die Sehnsucht lebendig nach einer Auslösung seiner Kräfte in eine Gesamtheit, nach einer Uebersteigerung der Persönlichkeit in das Ganze eines Volkes oder die Unendlichkeit des Allgemeinmenschlichen, Universellen. Während Goethe in die Idee des Weltbürgertums flüchtete, um zur Vollendung seiner Eigenpersönlichkeit zu kommen, um einsam zu sein in genialer Einzigkeit, war das Sehnen der deutschen Romantiker nach einer Gemeinschaft am Ausgang einer zum Höchsten gesteigerten Kultur Folge eines Gefühls der Schwäche, der Abhängigkeit voneinander und des Erwachens eines sozialen Bewußtseins. „Die Natur, das Universum, kannst du unmittelbar fühlen, unmittelbar denken, nicht also die Gottheit. Nur der Mensch unter Menschen kann göttlich dichten und denken und mit Religion leben," sagt Friedrich Schlegel[16]). Und auch der sittlich-religiöse Individualismus Schleiermachers war „ein solcher, welcher nicht die Gemeinschaft flieht, sondern sie sucht und sich in ihr entfaltet". Die Individualität versinkt nach seiner Auffassung „nicht wie in der Mystik im Universum, sie erhebt sich auch nicht in titanischem Trotz über die Menschheit wie in der Philosophie Nietzsches, sondern sie hängt organisch mit der Menschheit zusammen, ist mit ihr verbunden in Liebe und durch Liebe".

Wohl war es gerade der deutsche romantische Geist, der die Forderung schrankenloser Freiheit für das Individuum aufstellte[17]), aber daneben wurden doch auch von einzelnen führenden Geistern der

[16]) Pros. Jgdschr. hgg. von Minor (Wien 1882), Band II, S. 293. Vgl. auch R. Huch, „Die Blütezeit der Romantik", S. 181: „Das neugewonnene Lustgefühl, Glied eines Ganzen zu sein, eines großen, ewigen, vernünftigen Ganzen, war Friedrichs Religion."

[17]) Vgl. Tieck: „Ich selbst bin das ewige Gesetz in der ganzen Natur. Diesem Gesetz gehorcht alles." — Fichte: „Alles, was ist, ist für uns — was für uns ist, kann nur durch uns sein, und in der Wirksamkeit des Ichs ist alles sinnliche und übersinnliche Sein begriffen."

deutschen romantischen Bewegung Gedanken ausgesprochen, die denen ähnlich sind, die uns im Saint-Simonismus als Ausdruck eines religiös-sozialistischen Bewußtseins entgegentreten.

Ein deutscher Romantiker, Novalis, trug Jahrzehnte bevor Saint-Simon seinen Traum eines goldenen Zeitalters der Menschheit verkündete, den Glauben an den Beginn einer neuen Zeit in sich, die uralter Sehnsucht der Menschen Erfüllung geben sollte. Er fühlte „den Herzschlag der neuen Zeit", den „feierlichen Ruf einer neuen Urversammlung", den „gewaltigen Flügelschlag eines vorüberziehenden englischen Herolds". Für ihn war es ohne Zweifel, „daß die Zeit der Auferstehung" gekommen ist[18]). Und Friedrich Schlegel war davon überzeugt, daß sein Zeitalter das erste wahre Zeitalter sei, wie die Römer die einzige Nation darstellen, die ganz Nation war[19]).

Auch das Wesen der Religion des kommenden Zeitalters menschlicher Glückseligkeit, wie sie die Saint-Simonisten als neue Offenbarung verkündeten, war von deutschen Romantikern erlebt[20]).

Den Saint-Simonisten war es Ueberzeugung, daß die Menschheit einer neuen religiösen Zukunft entgegengehen wird und daß die neue Religion größer und mächtiger sein wird als alle bisherigen, „eine Synthese aller Vorstellungen der Menschheit und überdies aller ihrer Daseinsweisen". Sie wird nicht nur die politische Ordnung beherrschen, sondern eine „durchaus religiöse Einrichtung sein; denn keine Tatsache soll mehr außerhalb Gottes gedacht werden, noch sich außerhalb seines Gesetzes entwickeln. Sie wird alle Handlungen leiten und befehlen, weil da, wo Gott wahrhaft herrscht, Gott allein gebietet. Sie wird die ganze Welt umfassen, weil das Gesetz Gottes allumfassend ist". Ebenso war für die Romantiker die Religion eine „zentripetale und zentrifugale Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet[21])", nicht bloß „ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche[22])". Es galt für sie als „eine der mißlichsten Professionen, die Religion als isolierte Kunst" aufzufassen. Die Abneigung gegen die zersetzende Kritik der Aufklärung, die Sehnsucht nach einer neuen, „dauerhafteren[23])", allumfassenden Kirche, die Ahnung einer Auferstehung[24]) ist den Saint-Simonisten eigen, wie sie der deutsche Romantiker Novalis in sich trug. Für Novalis ist es unerschütterlicher Glaube, daß der Protestantismus, in dem das Weltliche die Oberhand gewonnen hat,

[18]) Schriften hgg. von Ernst Heilborn (Berlin 1901), II, 2, S. 416.
[19]) Ideen 65, S. 295.
[20]) Schon Lessing hatte ein „neues, ewiges Evangelium" prophezeit, aber für ihn schien diese Zeit noch in weiter Ferne zu liegen und er wandte sich gegen die Schwärmer, die die Zukunft beschleunigen wollten. (Vgl. „Erziehung des Menschengeschlechts." §§ 86, 90.)
[21]) Friedrich Schlegel, a. a. O., Bd. I, S. 292.
[22]) Friedrich Sehlegel a. a. O. 290.
[23]) Novalis a. a. O. S. 419.
[24]) Novalis a. a. O. S. 411.

überwunden werden muß und einer neuen, sichtbaren Kirche weichen wird, die ohne Rücksicht auf Landesgrenzen alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt[25]). Wie Saint-Simon weist er den Geist der Aufklärung von sich und preist „die wunderbare Einsicht und Beharrlichkeit der Jesuiten[26])". Vielleicht muß im neuen Staate wieder eine neue Hierarchie, eine neue „symetrische Grundfigur der Staaten" entstehen, „ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist", wenn die Menschheit ihre Glückseligkeit erreichen soll. Nur die Religion ist imstande, das schlummernde Europa zu erwecken und die Völker zu versöhnen. Die übrigen Weltteile warten auf Europas Versöhnung, um sich ihm zu einem ewigen Bunde anzuschließen und den Himmel auf Erden zu erreichen[27]).

Der Saint-Simonismus hat kein bis zum letzten durchdachtes System einer neuen Religion und Moral aufgebaut. Aber sein Glaube war, wie besonders in seinen letzten Auswirkungen zu erkennen ist, tief religiös. Es war die Sehnsucht nach einer Durchdringung weltlicher Erscheinungen mit göttlichem Geiste, einer Spiritualisierung der Materie.

Die Allheit Gottes war für die Jünger Saint-Simons wie für die deutschen Romantiker auch in primitiver Menschlichkeit zu erleben. Von Novalis ist gesagt worden, er suche nirgends anders als auf der Erde, unter Menschen, die aller ihrer verborgenen Kräfte Herr geworden sind, den Himmel[28]). Die sinnlichen Erscheinungen, der Mensch, das Weib, sind den Romantikern Offenbarungen Gottes. Nicht erst Ludwig Feuerbach schuf die philosophischen Grundlagen für die Rehabilitierungstendenzen der späteren jungdeutschen Dichtung, sondern bereits der romantische Philosoph Baader. Er wies vom Standpunkt des Paulus den Vorwurf zurück, die Philosophie des Christentums sei spiritualistisch und formulierte den Begriff Ideal-Realismus, den er aus der Darstellung des Paulus und Jakob Böhmes herleitete, und erinnerte daran, daß durch die Lehre von der Auferstehung des Fleisches das Christentum mehr als die Heiden je vermocht hätten den Leib heiliggesprochen hätte[29]).

Der Glaube an die Allfähigkeit des Irdischen und die Durchdringung der Erscheinungen mit göttlichem Geiste findet sich bei Novalis und Schlegel[30]) wie im Saint-Simonismus.

---

[25]) Novalis S. 419 f.

[26]) Novalis S. 407.

[27]) Mit einem Ausblick auf die Zeit ewigen Völkerfriedens, den wir in der letzten Nummer der Zeitschrift „Le Globe" finden, wird die saint-simonistische Bewegung in Frankreich zu Grabe getragen. — Vgl. auch Friedrich Schlegels Forderung eines universellen Republikanismus, die er in dem „Versuch über den Begriff des Republikanismus" aufstellt. (Pros. Jgdschr. II, a. a. O. S. 67.)

[28]) Huch a. a. O. S. 189.

[29]) Huch a. a. O. S. 193.

[30]) „Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zu-

Die romantische Liebe ist Religion, wie die Liebe für Enfantin Religion wurde. Das Leben von Novalis, seine zeitweise zu religiösem Fanatismus gesteigerte Sehnsucht nach der Geliebten beweist, daß für ihn, den Typus des romantischen Menschen, die Identität von Religion und Liebe selbstverständlich war. Er glaubte nach dem Tode seiner Braut das verloren zu haben, was Enfantin vergeblich suchte, die Ergänzung des göttlichen Menschen in ihm, die mère suprême, die gyne, ohne die der vollendete Mensch, das Einswesen Mann-Weib, die Androgyne, nicht zu denken ist.

Für Fichte war die ideale Ehe „eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in eins". Und Friedrich Schlegel oder Schleiermacher sahen, wie es in einem Fragment im ersten Bande des Athenäums heißt, „das eigentliche Wesen der wirklichen Ehe darin, daß mehrere Personen nur eine werden sollen". Es ist bei der Schließung einer Ehe zu entscheiden, „ob einer ein Individuum für sich oder nur der integrante Teil einer gemeinschaftlichen Personalität sein will".

Wie sein Weibkultus Enfantin entrüstete Vorwürfe der bürgerlichen Gesellschaft einbrachte, so wurde Friedrich Schlegel und mit ihm sein Verteidiger Schleiermacher angegriffen, als er, der Wortführer der jungen Romantiker, im Jahre 1799 sein Hohes Lied der Liebe, den Roman „Lucinde", erscheinen ließ. Seine Feinde nannten die Dichtung schlechthin ein „namenlos gemeines Buch", wobei sie verkannten, daß es Schlegel nicht darauf angekommen war, im Gegenständlichen seiner Aufzeichnungen lüsternen Lesern Sensation zu bieten, sondern in heiligem Ernst — wie späterhin Enfantin — einen Hymnus zu schreiben auf eine neue Religion sinnlicher Liebe. Die Freude am Körperhaften, am Wesen und Ausstrom der Geliebten wurde für Schlegel religiöses Erlebnis: „Wir umarmten uns mit ebensoviel Ausgelassenheit als Religion." Ungeachtet ihres Vorlebens, das der Philister als in höchstem Maße unmoralisch beurteilen würde, bezeichnet der Romanheld seine Geliebte als „ewig rein wie die heilige Jungfrau von unbefleckter Empfängnis" und sagt von ihr, nichts fehle ihr zur Madonna wie das Kind. Das „heilige Feuer göttlicher Wollust" wird für den Dichter ein Erlebnis, das seine Natur ursprünglicher Göttlichkeit nahebringt. Sie wird „in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im großen ganzen ist — das heiligste Wunder der Natur; und was für andere nur etwas ist, dessen sie sich mit Recht schämen müssen, wird für uns wieder, was es an und für sich ist: das reine Feuer der edelsten Lebenskraft".

Schlegel spricht in diesem Roman wie Enfantin als ein Priester, der berufen ist, über die Verlogenheit allgemein gültiger Moral hin-

nächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerkes. Die Natur, das Universum, kannst du unmittelbar fühlen, unmittelbar denken, nicht also die Gottheit." — „Gott ist die Liebe. Die Liebe ist das höchste Reale — der Urgrund." (Fragmente S. 497.) — „Unter Menschen muß man Gott suchen." (Novalis, Bem. über Religion.)

weg einfachste, ursprünglichste Religion zu predigen, die ihm offenbar wurde in der Liebe zum andern Menschen, zum Weibe. Man würde in der „Lucinde" vergeblich suchen nach Worten, die Ausdruck wären von dem, was wir gewohnt sind „soziales Gefühl" zu nennen, aber es scheint mir doch, als ob der heftige Drang des Dichters nach seiner Ergänzung im Weibe als seinem andern Menschen in seiner Reinheit und Heiligkeit in jener Zeit des Erwachens neuen Menschentums notwendig gewesen sei für die Entwicklung des Individuums aus seiner Isoliertheit heraus in die Gemeinschaft.

Aber auch darin liegt die Bedeutung der „Lucinde", daß in ihr des großen Rousseau lockender Mahnruf „Zurück zur Natur!" der deutschen Gesellschaft vorgesprochen wurde, um sie zu einer Umkehr zu bestimmen in ihrer Moral: als rein und heilig hinzunehmen, was Natur rein und heilig sein ließ und Weibheit zu achten als dem Mannestum gleichwertige Ergänzung. Damit trug dieses Büchlein wesentlich dazu bei, die Emanzipation der Frauen zu fördern. —

Den Schleiermacher und Schlegel, die in ihrer Umgebung Frauen von der geistigen Kapazität der Dorothea, Karoline und Rahel trafen, wurde die Frau als ungefesselte Individualität persönliches Erlebnis, das es ihnen selbstverständlich sein ließ, sie dem Manne gleich zu werten. Für die Saint-Simonisten galt es, als doktrinäre Politiker von der Gesellschaft zunächst die soziale Befreiung der Frau zu fordern. Damit wollten sie die Grundlage für die wahre Ehe schaffen, in der das gesellschaftliche Individuum nicht mehr, wie sie es in der bestehenden Gesellschaft erkennen, nur der Mann sein wird, sondern Mann und Frau in einem.

Daß die gesellschaftsrevolutionären Ideen der Romantik in Deutschland nicht wie späterhin in Frankreich bestimmend für die politischen Verhältnisse der Zeit wurden, lag — abgesehen von der Individualität ihrer Träger — daran, daß das politische Bewußtsein in Deutschland erst zu keimen begann und noch keine Möglichkeit gegeben war für die Träger des neuen, noch schwachen Gefühls, mit Erfolg freiere Staatsformen zu fordern. Erst in den jungdeutschen Dichtern der dreißiger Jahre war das politische Bewußtsein stark genug, einzelne sozialrevolutionäre Tendenzen der Romantik, die ihnen nicht zuletzt durch die Bekanntschaft mit der verwandten Geistesrichtung des Saint-Simonismus wieder gegenwärtig wurden, zu politischen Forderungen umzugestalten. —

Der gemeinsame Vater saint-simonistischen und deutsch-romantischen Liebesglaubens war Rousseau, der in der „Nouvelle Héloise" das Recht freier Leidenschaft forderte und in der Hingabe zweier Menschen einen religiösen Kult sah.

Da wir aber in beiden Bewegungen neben sozial-revolutionären Tendenzen Rousseauschen Ursprungs auch die Sehnsucht nach einer religiösen Form erkannt haben, die — durch eine Hierarchie bestimmt — der Rousseauschen Naturphilosophie entgegengesetzt ist, so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß die deutsche Romantik von Einfluß auf den Saint-Simonismus gewesen ist. Den Beweis dafür können

wir nicht führen. Jedoch wagen wir die Vermutung auszusprechen, daß durch die Lektüre von Frau v. Staëls Buch über Deutschland, die die Moralphilosophie der Romantiker gründlich kannte und auf die besonders Friedrich Schlegels Gedankenfülle stark einwirkte[31]), der eine oder andere Wortführer der Saint-Simonisten angeregt wurde, die Schriften der deutschen Romantiker zu studieren. Unterstützt wird diese Behauptung durch die Tatsache, daß auf die ältere französische Romantik in einer Zeit, in der die deutsche Literatur in Frankreich immer populärer wurde, deutsche romantische Dichter nicht ohne Einfluß blieben.

Daß sich in den gedruckten Programmreden der Saint-Simonisten kein ausdrücklicher Hinweis auf deutsche romantische Dichter und Denker finden läßt, ist nicht verwunderlich. Wissenschaftliche Gründlichkeit ist keine saint-simonistische Tugend. Die Aufsätze der Saint-Simonisten sind mehr in populär-feuilletonistischem Zeitungsstile gehalten als in der Form systematischer Untersuchungen. Es wäre der Sucht nach Originalität, wie sie besonders unter der Anhängerschaft Enfantins herrschte, durchaus angemessen gewesen, fremdes geistiges Eigentum für eigenes Produkt auszugeben.

---

[31]) Lady Blennerhasset, „Frau v. Staël, ihre Freunde und ihre Bedeutung in Politik und Literatur" (Berlin 1889), III. S. 385 f.

III.

Die Stellung der jungdeutschen Literaten zum Saint-Simonismus.

Der Glaube an das Herannahen einer neuen Epoche der Weltgeschichte, an die revolutionäre Umgestaltung menschlicher Kultur und Sitte war von den Romantikern auf die Jungdeutschen übergegangen. Man glaubte unter ihnen an einen „bedeutungsschwangeren Messianismus der Zukunft, der sich mit hochroten Feuerzeichen an den Horizont der Zeit gemalt hat[32])". Man fühlte „ein Sprudeln und Brausen in der Welt, ein ausschweifendes Gelage von Ideen, daß man leicht wüst und wirr werden, in zu tiefen Zügen sich berauschen konnte[33])". Kampfesfroh war man sich bewußt, daß man am „neuaufzulegenden Kodex der Weltordnung[34])" mitarbeiten werde, und daß „eine schöne Zukunft des Erdenlebens bevorstehe, in der die Menschheit einer großen Frühlingszeit entgegengeht[35])".

Während aber das politisch-vorwärtsweisende Ideal der Romantik in den Jahren seiner Verkündung nicht wirksam werden konnte und die Romantiker trotz ihrer revolutionären Moralphilosophie ihr politisches Ideal schließlich in ein reaktionäres umwandelten, drängte in der neuen, jungen Generation das politische Bewußtsein mächtig nach einer Betätigung in der Zeit im revolutionären Sinne. Nicht in der Idee mehr wollte man ein politischer Mensch sein, sondern das Wirkliche, das Heute wollte man umformen helfen zu einer neuen, beglückenden, sichtbaren Welt. Dieser Wille bestimmte die jungdeutschen Stürmer und Dränger, in journalistischer Taktik jede Erscheinung der Zeit nach dem zu werten, was sie für ihre eigenen Ziele Nutzbares in sich trug. So hat der Saint-Simonismus in der jungdeutschen Literatur wohl kein objektives Urteil finden können, aber die vorwärtsweisenden, revolutionären Ideen in ihm wurden von den Jungdeutschen aufgegriffen und hier und da als Rüstzeug für eigenes Kämpfen verwandt. Das dagegen, was die liberalen Politiker als „reaktionär" im Saint-Simonismus empfinden mußten, konnte von ihnen nicht im rechten Maße gewürdigt werden.

Der erste deutsche Literat, der den Saint-Simonismus am Orte seines Entstehens kennen lernte und über ihn nach Deutschland be-

[32]) Theodor Mundt, „Geschichte der Literatur der Gegenwart" (1842), S. 396.
[33]) Heinrich Laube, „Zeitung für die elegante Welt", Jahrgang 1833, Nr. 1.
[34]) Heinrich Laube, ebenda Nr. 3.
[35]) Gustav Kühne, „Quarantäne im Irrenhaus" (1835), S. 333.

richtete, war Ludwig Börne, neben Heine der Vater des jungdeutschen Sturmes und Dranges. Bereits in den ersten Jahren ihrer Auswirkung lernte Börne die saint-simonistische Bewegung in Paris kennen. Am 1. Oktober 1830 schreibt er an Jeanette Wohl, seine Freundin: „Es hat sich hier seit einiger Zeit eine Gesellschaft gebildet, welche die Lehren des Saint-Simon zu vertreten sucht." Börne gesteht, daß er früher nie etwas von Saint-Simon gehört habe. Auch am Tage seines Berichtes scheint er sich mit der Lehre noch nicht näher befaßt zu haben. Schreibt er doch: „Wie man mir erzählt, soll gleiche Verteilung der Güter eine der Grundlehren sein." Der klarste Denker der sozialrevolutionären Literaten jener Zeit betrachtet von vornherein die utopistischen Ideen des Saint-Simonismus mit ironischer Skepsis: „Die Gesellschaft zählt schon viele Anhänger, und der Sohn meines Bankiers gehört zu den eifrigsten Mitgliedern. Wenn ich Geld bei ihm hole, ich ihm einen Wechsel anbiete, wird er mir gewiß sagen: das ist ja gar nicht nötig, sein Geld sei auch das meinige. Ich freue mich sehr darauf." Noch am 30. Dezember 1831 muß Börne gestehen, daß er nicht viel von Saint-Simon wisse, trotzdem er zugeben muß, daß der Saint-Simonismus „eine der wichtigsten Erscheinungen, ja noch mehr ist: der Inbegriff von vielen wichtigen Erscheinungen dieser Zeit". Der Grund dafür, daß Börne noch keine nähere Bekanntschaft mit den Grundsätzen der Saint-Simonisten gesucht hatte und an ihren Versammlungen nicht teilnahm, lag darin, daß er mit Schrecken erfahren hatte, die Saint-Simonisten wollten eine monarchische Kirchenverfassung proklamieren. „Sie haben einen Papst; vor solchem kreuze ich mich, wie vor dem Satan." Trotzdem glaubt er daran, daß die Saint-Simonisten das reine Christentum wiederherstellen wollen, wenn es ihm auch nicht klar ist, was darunter zu verstehen ist. Börne erkennt an den Saint-Simonisten ähnliche Ziele wie an den Carbonari, „die den edlen Zweck haben, daß sie Licht in das dunkle Lügengebäude des Papsttums zu bringen suchen". Im „Globe" sieht Börne „eine Art hausierende Bibel, die alle Tage den wahren Glauben frisch und warm in die Häuser bringt". Er selbst fühlt sich außerstande, das Blatt zu lesen. Von der ganzen saint-simonistischen Doktrin sind ihm im Dezember 1831 nur die drei stereotypen Lehren bekannt, die täglich auf dem Titelblatt des „Globe" angegeben sind. Den Grundsatz von der Verpflichtung der Gesellschaft, das Los der ärmeren Bevölkerung zu bessern, nimmt Börne an. Die Forderung, alle Vorrechte der Geburt abzuschaffen, bezeichnet er als trivial, denn nach seiner Meinung ist nicht die Vernunft auf seiten der Gleichheit, sondern auf der Seite der Ungleichheit ist der Wahnsinn zu finden. Den Satz, jeden nach seiner Begabung und jede Begabung nach ihren Werken zu werten, hält Börne für eine heillose Irrlehre. Er glaubt, daß die Wahrheit vielmehr im entgegengesetzten Sinne gesagt werden müßte: „Je mehr Verdienst, je weniger Lohn . . ., denn was der Mensch ist, bestimmt seinen Wert, also seinen Kreis, nicht das, was er tut." In seiner Auseinandersetzung mit der saint-simonisti-

schen Lehre von der Gütergemeinschaft zeigt sich Börne als ganz in individualistischem Denken befangen. Für ihn besteht die Freiheit allein in der Emanzipation des Individuums. Das Recht der Persönlichkeit zu freier Entfaltung ist ihm notwendige Forderung, wie nur irgendeinem deutschen Denker von der Zielsetzung eines Schiller oder Wilhelm v. Humboldt. Ein Grauen erfaßt ihn vor dem kommunistischen Ideal, in dem er die Persönlichkeit zerstört sieht und nur einen „allgemeinen Menschenbrei" erkennt, „den man Staat, Kirche, Gemeinde, Volk nennt". Es fällt ihm schwer, an den Vorwurf zu glauben, der die Saint-Simonisten schon 1831 traf, sie wollten die Ehe aufheben. Ihre Lehre von der Emanzipation der Frauen, die er für einen Wahn hält, kennt er nur sehr flüchtig. Sieht er doch in ihr die Forderung einer völligen Selbständigkeit des Weibes ausgedrückt, seine Erlösung vom Manne. Demgegenüber glaubt Börne, daß nicht das Weib, nicht der Mann allein die menschliche Natur ausdrücken, sondern nur Mann und Frau vereinigt den vollkommenen Menschen bilden. Nur in der Ehe, dem Familienleben sieht er den Zweck der Menschheit erreicht. Börne wußte nicht, daß seine Ansicht vom neuen Gesellschaftswesen dieselbe war, wie die der deutschen Romantiker, des Konvertiten Carové und wie die der Saint-Simonisten, deren Ehephilosophie er entgegentreten wollte, obgleich er von ihren Schriften so gut wie nichts gelesen hatte.

Im Januar 1832 stand Börne den Saint-Simonisten bedeutend sympathischer gegenüber. Im 71. und 73. Briefe aus Paris stellt er sich im Bericht über Angriffe, die die Saint-Simonisten in Paris erlitten hatten, offensichtlich auf ihre Seite.

Am 10. Februar (74. Brief) gibt er eine ausführliche Schilderung einer saint-simonistischen Soirée, die er am Abend vorher besucht hatte. Unbeschreiblich wohltuend sei der Eindruck gewesen, den die Veranstaltung auf ihn gemacht habe, trotzdem er ursprünglich mit unfreundlichen Gedanken zu den Saint-Simonisten gekommen sei. Es mochte in ihm an jenem Abend ein Teil seines Wesens lebendig geworden sein, der ihn auf Augenblicke verwandt sein ließ mit romantischen Menschen und ihn häufig genug veranlaßte, für den Katholizismus und seine romantischen Anhänger Partei zu nehmen. Er konnte sich nicht „dem Geiste eines heiteren Friedens" entziehen, der über diesen Menschen lag und fühlte sich von einem „Bande der Verschwisterung" umschlungen. Vielleicht hatte er, der fest an die „unwandelbare Freundschaft und den ewigen Frieden zwischen allen Völkern[36])" glaubte, ein unbestimmtes Gefühl, als ob in kurzen Weihestunden innerer Gemeinschaft unter den Saint-Simonisten ein Ideal wirkliche Vollendung fand, das dem, für das er in den Tag hinein vergeblich kämpfte, ähnlich war. Erzählt er doch, daß ihn eine Wehmut überschlich und unbekannte Gefühle ihn in eine Vergessenheit hüllten. Wie ein deutscher Romantiker nimmt er an,

[36]) Vgl. Börnes Aufsatz „Menzel, der Franzosenhasser".

daß „der magnetische Geist des Glaubens" ihn ergriff, der von der „schweigenden Begeisterung" der Saint-Simonisten ausging. Ihre Reden haben Börne nach seinem eigenen Geständnis nie gerührt.

Zum einflußreichsten Verkünder der saint-simonistischen Ideen wurde für Deutschland Heinrich Heine[37]). Trotz seiner starken Beeinflussung durch den Saint-Simonismus findet sich jedoch eine direkte Erwähnung des Systems in Heines Schriften nur selten. Er hat die Ideen der Saint-Simonisten als einen Komplex auf sich wirken lassen und gab sie wieder als eigenes Erlebnis eines in sich schauenden Künstlers.

In den Artikeln, die Heine von Paris aus 1831/32 der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" zuschickte und im Dezember 1832 unter dem Titel „Französische Zustände" veröffentlichte, finden wir nur eine kurze Erwähnung des Saint-Simonismus. Bei der Schilderung des Lebens in Paris während der Pestepidemie sagt Heine[38]): „Die Saint-Simonisten rechnen zu den Vorzügen ihrer Religion, daß kein Saint-Simonist an der herrschenden Krankheit sterben könne; denn da der Fortschritt ein Naturgesetz sei und der soziale Fortschritt im Saint-Simonismus liege, so dürfe, solange die Zahl seiner Apostel noch unzureichend ist, keiner von denselben sterben."

Allgemein wird behauptet, daß Heine in der „Romantischen Schule" und in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" zum Verkünder saint-simonistischer Ideen wurde und daß er dem christlichen Spiritualismus einen neuen Sensualismus, d. h. die neue saint-simonistische Genußlehre gegenüberstelle. Zweifellos ist der Einfluß des Saint-Simonismus auf Heines Lehre von der Emanzipation des Fleisches außerordentlich groß gewesen; aber wenn wir schon annahmen, daß die Novalis und Schlegel auf die Moralphilosophie der Saint-Simonisten von Einfluß waren, so glauben wir, daß die Einwirkung der deutschen Romantiker auch auf Heine nicht nur als Künstler, sondern auch als Denker mindestens so stark gewesen ist, wie seine Beeinflussung durch den Saint-Simonismus. Heines Hedonismus, der in einem Satze zum Ausdruck kommt wie diesem: „Die glücklicheren und schöneren Generationen, die, gezeugt durch freie Wahlumarmung, in einer Religion der Freude emporblühen, werden wehmütig lächeln über ihre armen Vorfahren, die sich aller Genüsse dieser Erde trübsinnig enthalten und durch Abtötung der warmen farbigen Sinnlichkeit fast zu kalten Gespenstern verblichen sind[39])" — Heines Hedonismus konnte ebensowohl von einem Schüler des Grafen Saint-Simon, wie einem Nachfahren der Wilhelm Heinse und Friedrich Schlegel verkündet werden. Ebenso könnte Friedrich Schlegel gesagt haben: „Im Menschen

[37]) Nach Elster (Einleitung zu Heines sämtlichen Werken, S. 100) besuchte Heine regelmäßig die zahlreichen Versammlungen der Saint-Sinmonisten in Paris.

[38]) Werke V, S. 103.

[39]) Werke IV, S. 170.

kommt die Gottheit zum Selbstbewußtsein, und solches Selbstbewußtsein offenbart sie durch den Menschen." In einem Satze, den sein Biograph Elster als Beweis anführt von Heines Beeinflussung durch den Saint-Simonismus ist geradezu eine Abkehr des deutschen Dichters von saint-simonistischen Theorien zu erkennen. Die Saint-Simonisten haben niemals eine „Demokratie gleichherrlicher und gleichbeseligter Geister" stiften wollen, sondern sie dachten an eine Autokratie der Priester. Daß Heine kein dogmengläubiger Saint-Simonist war, geht auch aus einer ironischen Bemerkung über die französische Bewegung hervor, die sich in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" findet[40]): „ . . . wenigstens beim Saint-Simonismus, welcher die neueste Religion, ist gar kein Wunder vorgefallen, ausgenommen etwa, daß eine alte Schneiderrechnung, die Saint-Simon auf Erden schuldig geblieben, zehn Jahre nach seinem Tode von seinen Schülern bar bezahlt worden ist."

Wie die Saint-Simonisten, aber auch wie deutsche Philosophen und freidenkende protestantische Geistliche, kämpfte Heine gegen das christliche Dogma von der Sündhaftigkeit der Materie[41]) und forderte er die Gottesrechte des Menschen. Wie die Saint-Simonisten glaubt Heine, daß die Menschen in seiner Zeit endlich das Wesen einer Religion erkannt haben, in der durch die Verdammnis des Fleisches die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde wurden, und sich nicht mehr mit Anweisungen auf den Himmel abspeisen lassen[42]). Mit den Saint-Simonisten, denen sein Gesetz am „tiefsinnigsten offenbar wurde", bekennt sich Heine fernerhin zu einem Pantheismus, der nichts mit dem Indifferentismus gemein hat, den er an Goethes Philosophie feststellte. „Gott manifestiert sich nicht in gleichem Maße in allen Dingen, er manifestiert sich vielmehr nach verschiedenen Graden, in den verschiedenen Dingen, und jedes trägt in sich den Drang, einen höheren Grad der Göttlichkeit zu erlangen[43])". Wohl sieht Heine darin „das große Gesetz des Fortschrittes in der Natur", aber er ist nicht konsequent genug, das Gesetz von den verschiedenen Graden auch für die Menschheit anzuerkennen, eine Abstufung der Gesellschaft zu fordern wie etwa die Saint-Simonisten in ihrem Staatssystem.

Wie intensiv sich Heine mit den philosophischen Ideen des Saint-Simonismus befaßte, geht daraus hervor, daß er eine Zeitlang die Absicht hatte, ein Buch über die saint-simonistische Bewegung zu schreiben[44]). Seine Schrift „de l'Allemagne depuis Luther" widmete er Prosper Enfantin mit dem Bemerken, daß sie ihre Entstehung den Anregungen des saint-simonistischen Führers zu verdanken habe.

[40]) Werke IV, S. 192 f.
[41]) Werke IV, S. 222 f.
[42]) Werke V, S. 217.
[43]) Werke V, S. 253.
[44]) Proelß, S. 136.

Inwieweit sich in Heine saint-simonistische Ideen mit romantischen Gedanken verbanden und in dieser Verbindung sich zu neuen Theorien entwickelten, wäre der Gegenstand einer besonderen Untersuchung.

In seiner „Romantischen Schule" spricht Heine von einem Schriftsteller, der für Deutschland von einer sozialen Bedeutung sei, deren ganzes Gewicht jetzt noch nicht ermessen werden könne. „Er hat alle guten Eigenschaften, die wir bei den Autoren der vergangenen Periode finden, und verbindet damit den apostolischen Eifer des jungen Deutschlands. Dabei ist seine gewaltige Leidenschaft durch hohen Kunstsinn gemildert und verklärt[45])." Dieser deutsche Schriftsteller, dem Heine rückhaltlos seine Anerkennung zollt, ist Heinrich Laube. Seine „soziale Bedeutung" liegt nicht zuletzt darin, daß er noch vor Heine als Publizist und Dichter einer der begeistertsten Verkünder von Ideen war, die in ihm durch den Saint-Simonismus angeregt wurden.

Karl Nolle berichtet in seiner Dissertation „Heinrich Laube als sozialer und politischer Schriftsteller" (Münster 1914) im Anschluß an Houben, daß Laube „insbesondere durch Vermittlung des Breslauer Lustspieldichters Karl Schall" mit saint-simonistischen Ideen bekannt wurde[46]). In Schalls Dichtungen[47]) ist ebenso wenig ein Hinweis auf den Saint-Simonismus enthalten wie in der Schall-Biographie von August Kahlert. Erst aus Varnhagens Buch über Rahel konnte ich erkennen, daß Schall mit dem Saint-Simonismus wohl vertraut war. Schreibt doch Rahel am 8. Mai 1832 an Schall[48]): „Ich bin die tiefste Saint-Simonistin. Nämlich mein ganzer Glaube ist die Ueberzeugung des Fortschreitens, der Perfektibilität, der Ausbildung des Universums, zu immer mehr Verständnis und Wohlstand im höchsten Sinne; Glück und Glückbereitung. Seien Sie also meiner Beflissenheit gewiß, Ihnen alle Lektüre, die ich für wesentlich halte, zu schaffen. Nichts ist mir so wichtig, als Einpflanzung auf bereitetem Boden; das gibt neuen Samen[49])!"

Besonders während der Zeit seiner Hauslehrertätigkeit in Jäschkowitz (Juli 1831—Juli 1832) war Laube mit saint-simonistischen Ideen beschäftigt. Schreibt er doch in seinen Erinnerungen: „Die saint-simonistischen Vorgänge in Paris brachten im letzten Sommer meiner Hauslehrerei uns alle in Bewegung, die Schloßherrin, die Gouver-

[45]) Werke V, S. 328 f.
[46]) S. 32.
[47]) Nachgelassene Reime und Rätsel mit des Dichters Lebenslauf, herausgegeben von August Kahlert (Breslau 1849).
[48]) S. 570.
[49]) Wie stark Rahel an der saint-simonistischen Bewegung Anteil nahm, ist auch aus folgendem Briefe zu erkennen (S. 568): „Hier haben Sie Globes. Le pain quotidien, welches man haben muß. Sie werden durch meine Striche und Worte sehen, was ich für schön, schön gesagt und wichtig finde; aber nicht, wie erschütternd und zerreißend, auch beglückend es auf mich wirkt: es trifft einen ganz lebendigen, geordneten Vorrat in mir an." Weiterhin nennt Rahel „Le Globe" „ihre ganze Nahrung".

nante und selbst die Kinder. Denn alle waren den Vorgängen in Paris mit Spannung gefolgt[50])."

Als eine wichtige literarische Quelle für Laubes erste Kenntnisse vom Saint-Simonismus, die weder Houben noch Nolle bekannt wurden, sind mit Bestimmtheit die Aufsätze anzusehen, die der Berliner Philosoph Moritz Veit in den Nummern 13/14, 27/29 und 71/72 des „Magazins für die Literatur des Auslandes" im Jahre 1832 über den Saint-Simonismus erscheinen ließ[51]). Am 3. März 1832 fragte der Jäschkowitzer Hauslehrer bei dem Verleger Brockhaus an, ob er Verwendung habe „für zwei schlanke Teile einzelner Aufsätze über lebendig werdende Institute wie Simonismus . . ." und in Nr. 120 der „Blätter für literarische Unterhaltung" finden wir Laubes erste literarische Aeußerungen über die französische Bewegung und zwar innerhalb einer Besprechung des „Magazins für die Literatur des Auslandes". In dieser Kritik urteilt Laube über die Veitschen Aufsätze folgendermaßen: „Es sind fast alle Quellen, im letzten vorzüglich „L'exposition de la doctrine usw." benutzt; es ist recht viel brauchbares Material, eine recht geschickte und viel Bildung und Kenntnis verratende Beurteilung, der nichts fehlt als — höhere historische Auffassung." Bei der Feststellung Laubes, daß die geniale Sekte bis jetzt bei uns nur aus unserer Schulphilosophie, Schulhistorie und Schulpolitik heraus beurteilt wurde, der Schultheologie gar nicht zu gedenken", ist zu vermuten, daß er auch die Arbeiten von Carové, Schiebler und Bretschneider kannte. Die folgenden Sätze können sich ebensowohl auf die letzteren Schriftsteller beziehen, wie sie ein Urteil über Veits Aufsätze ausdrücken können: „Es wird von Pantheismus und Materialismus gefaselt und vornehm von halber Kenntnis der philosophischen Schätze und Sätze gesprochen, aber das historische Genie, der steile Gipfel des ganzen neueren Weges, auf dem die Simonisten so eilig vorausgejagt sind, daß sie in Frühreife und jäher Laufbahn den Hals zu brechen befürchten müssen, wird unbeachtet gelassen. Alle unsere Kritiker sind bisher hinter diesem brausenden Sturmwinde, der mit gewaltiger Kraft Zeit und Verhältnisse jeder Art von Gesellschaftlichkeit seit dem Anbeginn unserer Geschichte zusammengesetzt hat und dessen bewegender Geist nun sichtet und prüft, hinter diesem Sturmwinde sind sie mit dem alten Klappern aus den Fakultätsstellen heraus hergestolpert, jenen Geist haben sie nach den Heften von der Universität gemessen."

Nolles Behauptung, Laube habe nur die Theorie über das Verhältnis des Mannes zum Weibe am Saint-Simonismus interessiert[51]),

[50]) Noch lange hat Laube dem Saint-Simonismus die größte Bedeutung beigemessen. Vgl. z. B. Einleitung zu „Monaldeschi von 1848" (Werke XXIII, S. 39): „Die literarischen Formen schienen mir der vollständigen Umwandlung gewärtig zu sein. Natürlich! brachten sie doch in der Rue Taitbout zu Paris mit dem Simonismus die interessantesten, von unserem bisherigen Lebensinhalte ganz abweichenden Gedanken in Form. Wen hätte diese eigentümlichste Erscheinung unserer Zeit nicht in Spannung versetzt."

[51]) S. 32.

„während der Lebensgenießer, der sich stets im verfeinerten Wohlleben aristokratischer Kreise wie zu Hause fühlte", für ihre sozialpolitischen Forderungen wenig Verständnis und Neigung besessen habe, ist hinfällig. Finden wir doch in der Besprechung einer Broschüre[52]) von Laube die saint-simonistische Erkenntnis ausgedrückt, daß die gegenwärtige Zeit nicht ein größeres Zusammendrängen des Besitzes, sondern ein größeres Verteilen erfordere. „Man vergleiche die Strömungen in England und Frankreich," heißt es weiterhin, „auf deren Wellenspitzen die Radikalen und die Simonisten schwimmen. Unser Verfasser aber will, daß die kleinen Besitztümer fortan nicht mehr durch gleiche Erbfolge zerteilt werden sollen, er hat nicht übel Lust, eine Art von Majorat dafür vorzuschlagen. Das heißt aber, mit alten morschen Pfählen einen jungen Strom dämmen wollen. Die Mittel müssen im Geiste der Bedürfnisse gewählt und gesucht werden, der Geist der heutigen Bedürfnisse aber ist Gleichheit und das neue Mittel für die Zersplitterungen sind die Associationen. Durch sie wird das Zerstörte vereinigt, ohne daß Rechtsbedürfnisse verletzt würden. Dies ist das demokratische Mittel, was allein einer demokratischen Zeit angemessen ist."

Auch sonst ist Laube als Politiker nach seinen Beiträgen in den „Bl. f. l. U." von saint-simonistischen Ansichten beeinflußt. Er gesteht, daß ihm die Worte „Deutschlands Einheit" anfangen Unbehagen zu bereiten und er hofft mit Gutzkow[53]), daß „aus der Monarchie sich noch die Republik, dann aber erst aus der Republik das große Philadelphia bilde".

Im Gegensatz zu den individualistischen Liberalen seiner Zeit sieht Laube in Familie und Staat nicht zwei gegensätzliche Institutionen, sondern für ihn ist der Staat „Ausdruck der Familie". In den „Politischen Briefen", in denen uns Laube als begeisterter Verkünder ultraliberaler Ideen, als radikaler Republikaner, dem „das Ziel der Welt Gesetzlosigkeit" ist[54]), entgegentritt, ist eine direkte Einwirkung saint-simonistischer Ideen auf Laube nur insoweit festzustellen, als er wohl die Kirche seiner Zeit als Institution verurteilt und zugleich auf den Wert des ursprünglichen Christentums hinweist[55]). Wie die Saint-Simonisten erhofft er vom Christentum die Lösung der sozialen Fragen seiner Zeit. Von einer Einswerdung weltlicher und geistlicher Herrscher will jedoch der protestantische Liberale, dem das Gottesgnadentum seiner Fürsten gründlich verhaßt war, nichts wissen. Es scheint, daß Laube eine Verurteilung des hierarchischen Herrschafts-

[52]) „Blätter für literarische Unterhaltung", Nr. 343, 6.
[53]) Besprechung der „Briefe eines Narren an eine Närrin" (Nr. 338). Vgl. hierzu auch die „Poeten", I, S. 109, wo Laube der Hoffnung Ausdruck gibt, daß die Nationalitäten im Laufe der Weltgeschichte einmal verschwinden werden.
[54]) „Politische Briefe", S. 303.
[55]) „Politische Briefe", S. 273 und 302 ff.

prinzips der Saint-Simonisten ausspricht, wenn er sagt: „In der Begattung des irdischen mit dem halbunterirdischen Prinzip, in der Ehe zwischen weltlichen und geistlichen Herrschern, zwischen dem Oberhaupt der bürgerlichen und kirchlichen Gesellschaften war das Knäblein „göttliches Recht" geboren, was — von Priestergefälligkeit gehegt und gepflegt — zu einem so großen und ungezogenen Bengel aufwuchs, daß es Millionen zertreten, daß es Kinder, Verwandte erzeugt hat, die jetzt aus allen Winkeln hervorschreien[56])."

In seinem Roman „Die Poeten" zeichnet Laube den Entwicklungsgang eines „individue mobile" auf, für das es unter dem physischen Zwange sich in freiem Genusse ausleben zu müssen, keine Schranken bürgerlicher Moral gibt. Wie für die Enfantisten war Laube die Liebe „etwas Größeres als die Neigung zu dieser oder jener Person[57])". Er war wie Enfantin davon überzeugt, daß man der Liebe treu sein könne, während man der Geliebten untreu wird.

Die saint-simonistische Forderung, den individues mobiles das Recht zu geben, sich nach ihrer Veranlagung auszuleben, ist bei Laube verallgemeinert worden. Von einer Idealehe, wie sie Enfantin erhoffte, ist bei dem jungdeutschen Stürmer und Dränger nichts zu lesen. Für ihn war die Ehe schlechthin eine „Krücke der tausend Schwachen", ein „Uebel der Gesellschaft", wenn auch in seiner Zeit ein notwendiges. Für den Dichter der „Poeten" hat der Begriff eheliche Treue keine Bedeutung, den er als ein Gängelband der menschlichen Faulheit oder als „liebenswürdige Philisterei" ansieht.

In der „Zeitung für die elegante Welt" führt Laube seine moralphilosophischen Tendenzen weiter aus. Wie den deutschen Romantikern und späterhin den Enfantisten in der Frau eine Emanation göttlichen Geistes offenbar wurde, so ist für Laube, den Demokraten, die Liebe zum Weibe ein Teil „umfassender Menschenliebe". Erinnern wir uns des Liebesglaubens eines Friedrich Schlegel, so sehen wir, wie das, was im Romantiker noch undeutlich nach Entfaltung drängte, im Jungdeutschen wach wird und in jenen Jahren stärkster Spannung zur Ueberwindung eines dogmatischen Individualismus führt: das soziale Gefühl, das Bewußtsein der Verpflichtung einer Gesamtheit gegenüber. Nicht mehr in sich hat der Liebende nach Ruhe zu suchen, sondern tätig sein muß er für das Ganze, das nach Liebe sehnsüchtig ist. Oder wie Laube sagt: „Der Demokrat sperrt seine Liebe nicht aus eifersüchtiger Schwäche in einen subjektiven Harem, er liebt für die Liebe, die ihm Mittel- und Anfangspunkt aller Kultur ist[58])."

Ein großes Verdienst ist Heinrich Laube als Kämpfer in der jungdeutschen Bewegung noch anzurechnen, das heute fast vergessen ist: er gab die Werke des W i l h e l m H e i n s e neu heraus (Leipzig

[56]) „Politische Briefe", S. 186.
[57]) Werke I, S. 57.
[58]) „Zeitung für die elegante Welt" (1833), S. 519.

1838) und wies damit seine Zeitgenossen auf einen Dichter hin, der als erster, früher Verkünder der Theorie von der Emanzipation des Fleisches anzusehen ist.

Zu untersuchen, inwieweit Wilhelm Heinse in seinen Anfängen vom jungen Goethe und Herder einerseits und Wieland andererseits beeinflußt war, ist nicht Aufgabe dieser Arbeit. Fest steht jedenfalls, daß er — der Leidenschaftlichsten einer jener ersten Periode des Sturmes und Dranges deutscher Dichtung — in seinen Romanen „Ardinghello" und „Hildegard von Hohenthal" eine eigene, neue Form fand, die es ihm ermöglichte, wie Laube in seiner Vorrede mit Recht betont, „die Welt des überschwenglichen Geistes und des grobsinnlichen Fleisches in einen harmonischen Ton zu einigen". Näher auf Heinses Romane einzugehen, verbietet uns der Rahmen, der dieser Untersuchung gesteckt ist. Es muß genügen, hier anzudeuten, daß er der eigentliche Schöpfer ist des Frauentypus, der noch in der Romantik und im Jungen Deutschland Ideal war, des „freien Weibes".

Freiheit war für Heinse notwendig wie Sonne und Brot. Er war ein Revolutionär von echter, ursprünglichster Gesinnung. Erstaunlich ist es noch heute, welche Erkenntnisse dem einsamen Mann kamen, Jahre, bevor die Welt durch die große französische Revolution erschüttert wurde. Gedanken wie diese, die er verschwiegen in sein Tagebuch eintrug, blieben ihm jahrzehntelang in Deutschland persönlichstes Eigentum: „Jedes Verhältnis in der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Strick; der gemeine Mann ist am wenigsten gefesselt." „Es gibt so wenig eine allgemeine Moral, als ein Mensch eine Million Menschen ist. Was soll das: liebe deinen Vater!, wenn der Vater ein ausgemachter häßlicher, schlechter Kerl ist." „Es gibt keine anderen Pflichten, als die aus der Selbsterhaltung eines Ganzen springen."

Mit geringerer Begeisterung als der junge Laube, jedoch intensiver als er späterhin zugeben wollte, beschäftigte sich Karl Gutzkow mit der saint-simonistischen Lehre. Schon vor Heine, in den „Briefen eines Narren an eine Närrin" (1832) gab Gutzkow ein Urteil über den Saint-Simonismus ab. Er erkannte an ihm darin das Wahre, daß seine Anhänger das Bedürfnis seiner Zeit nach einer Koalition des geistigen und materiellen Lebens aussprachen. Der Saint-Simonismus selbst befriedigte nach Gutzkows Meinung das Zeitbedürfnis nicht. Denn dazu wäre es, wie er glaubte, notwendig, daß die saint-simonistischen Lehren sich weniger als die Resultate eines spekulierenden Kopfes darböten. „Aber sie haben im Schematismus der mannigfachen, unsere Zeit durchkreuzenden Tendenzen eine so mathematisch richtige Stellung wie keine andere Erscheinung im Gebiete der geistigen Kultur[59])." Allzu große Kenntnis scheint Gutzkow im Jahre 1832 noch nicht von der saint-simonistischen Theorie gehabt zu haben, denn er war der irrigen Ansicht,

[59]) Werke, Ausgabe von 1845, III, S. 18.

der saint-simonistische Staat habe Aehnlichkeit mit Platos Republik. Ebenso falsch ist seine indirekte Behauptung, die Saint-Simonisten wollten die Frauen der Reize der Weiblichkeit berauben und zu politischen Rednern erziehen[60]). Wenn Gutzkow von einer „Kommunalseele" spricht, zu der sich zwei Liebende entwickeln, so kann darin ebenso ein Einfluß der deutschen Romantiker wie der Saint-Simonisten erkannt werden.

Stärker scheint mir der Einfluß saint-simonistischer Ideen auf Gutzkows Roman „M a h a G u r u" zu sein, in dem er einen Hymnus auf die R e h a b i l i t a t i o n d e s F l e i s c h e s singt. Der indische Gott erinnert an den neuen Messias, den saint-simonistischen Papst, wenn er mit Begeisterung seine irdische Wiedergeburt feiert. „Er fühlte das Glück, am Herzen zu ruhen, wo jeder Pulsschlag sich ihm zum Opfer brachte. Er stimmte einen Triumphgesang an, daß die lebensfrohen Wonnen des Menschen die toten Entbehrungen des Gottes in ihm besiegt hatten und umarmte seinen Bruder, der ihm aus der Heimlichkeit eines unverständlichen, ihm dunklen und ihn erschlaffenden Daseins in das volle, freie, das Herz erhebende Leben des Menschen gerettet habe."

Wenn Gutzkow in seiner Vorrede zu Schleiermachers vertrauten Briefen über die „Lucinde" (1834) noch mehr als Schleiermacher die soziale Seite des Schlegelschen Produktes in den Vordergrund rückt, so mag auch darin eine Einwirkung saint-simonistischer Ideen zu sehen sein. Wie die Saint-Simonisten über die deutschen Romantiker hinaus eine Revolutionierung der im gegenwärtigen Gesetz der Gesellschaft festgelegten Moral forderten, so verurteilte Gutzkow „die künstlerische Anomalie" Friedrich Schlegels und drang auf eine soziale Revolution, die den Geschlechtern „die freie Wahl" ermöglichte. Es ist zwecklos, wenn Gutzkow sich späterhin in einem Aufsatz über Steffens mit Entschiedenheit gegen die Behauptung wendet, als habe er „im Sinne Saint-Simons (?) und Enfantins die freie Liebe gepredigt", — die folgenden Sätze stehen in bedenklicher Nähe der radikalsten saint-simonistischen Aeußerungen über die Ehe: „Ehe! sie ist ein Institut des Staates, das Gefühl der Hinfälligkeit, künftige Schwäche und Verlassenheit ihre Grundlage[61])". „Der einzige Priester, der die Herzen traue, sei ein entzückender Augenblick, nicht die Kirche mit ihrer Zeremonie und ihren gescheiterten Dienern. Die Sittlichkeit im Verkehr der Geschlechter, wenn ihn die Liebe heiligt, hängt am schlechtesten mit der Gewohnheit zusammen, welche auch immer das Gewöhnliche ist[62])."

Wenn Gutzkow der These von der Emanzipation des Fleisches späterhin die von der W i e d e r e i n s e t z u n g d e s F l e i s c h e s entgegenstellte[63]), so lag darin nur ein Spiel mit Worten. Wenn

[60]) Ebenda, S. 28.
[61]) „Briefe eines Narren an eine Närrin", Werke von 1845, III, S. 51.
[62]) Vorrede zu den vertrauten Briefen, S. 35 f.
[63]) Vorrede zu „Wally" (1852), Werke (Ausgabe von Houben) VIII.

nirgends, so fordert er in seinem Roman „Wally, die Zweiflerin" das Recht freier Entfaltung der Sinnlichkeit über alle Schranken hinweg. „Warum diese Verhüllung des Menschen in und an dir? Warum diese Zurückhaltung, du meine Schwester, du mein Bruder, der du doch gleichen Wesens mit mir bist, eine Hand wie ich zum Drucke, einen Mund wie ich zum Kusse hast! . . . Diese unsichtbaren Barrieren, welche die Menschen trennen, welche auch den Jüngling vom Mädchen trennen, müssen fallen. . . . . Du bist eine Frucht, überreif zur Liebe; warum brech ich sie nicht? Wir sind die Kinder eines und desselben Planeten, ich Mensch, wie du, beide atmend, beide den Tod fürchtend, beide elend. Was weichst du mir aus." Konnte nicht ein Jünger Enfantins, einer von den individues mobiles mit eben denselben Worten um das „freie Weib" werben, wie der Gutzkowsche Romanheld? —

Daß Gutzkow im Jahre 1835 bei Abfassung des Romanes sehr wohl mit den saint-simonistischen Theorien vertraut war, geht daraus hervor, daß er in dem Geständnis über Religion und Christentum im Wally-Roman ausführlich den politischen und religiösen Gehalt der Lehre betrachtet. Es scheint Gutzkow, als ob sich das Christentum überall der politischen Emanzipation entgegenstelle und dadurch ein Konflikt zwischen Politik und Religion zustandekomme. „Es entstehen daher jene merkwürdigen Erscheinungen, welche die neue Zeit auf dem Gebiete, man weiß nicht, soll man sagen der Politik oder der Religion hervorgebracht hat. Ueberall Sektengeist, Religionsstifter, Religionen auf Aktien, Religionen auf Subskription, jede Religion, nur kein Christentum. Man spricht vom Priester, Theokratie, vom Gottesdienst, ich sehe nichts wahrhaft Christliches". Erstaunlich scheint es Gutzkow, daß die neuen Ideen, die er im Saint-Simonismus und bei Lamenais ausgedrückt findet, zuerst in Frankreich auftauchen, das in der neueren Geschichte für die Fragen der Kultur die Initiative übernommen zu haben scheint. Gutzkow, einer der Wissensreichsten unter den jungdeutschen Literaten, scheint sich also nicht bewußt zu sein, daß schon Jahrzehnte vor den Saint-Simonisten in seinem Vaterlande ganz ähnliche Gedanken über „Priester, Theokratie und Gottesdienst" verkündet worden waren. Mit Genugtuung stellt er fest, daß im Saint-Simonismus „die absolute Unverschämtheit" vermieden wurde, die hungernden Arbeiter auf das himmlische Brot des ewigen Lebens zu verweisen. „Die Religion des Entsagens mag für Jahre passen, wo die Ernte nicht geraten ist: aber wo ringsum Fülle und Verschwendung Feste feiert, murrt die Menschheit über eine Religion, die ständig an ein Sichschicken, an die Demut, an den Ratschluß Gottes appelliert. Von dieser Seite des Christentums, die sich dem Zeitgeist entgegenstellt, kann nicht mehr die Rede sein." Gutzkow irrt, wenn er glaubt, die Saint-Simonisten wollten den Staat von der Kirche befreien; sie erstrebten vielmehr eine Einswerdung beider Institutionen.

Die Krankheit des Saint-Simonismus ist nach Gutzkows Ansicht seine „Philosophasterei". Er sieht in der französischen Bewegung

keine Revolution, sondern nur ein Symptom der Zeit, das ein Bedürfnis der Menschheit verrät. Verächtlich spricht Gutzkow von dem kommunistischen Ideal der Saint-Simonisten. „Wer wird uns den Wahnsinn zutrauen" — den die Saint-Simonisten niemals in dieser Form geäußert haben —, „das Vermögen der Nation addieren und durch die Millionen Bewohner eines Landes dividieren zu wollen? Die Verarmung der Gesellschaft ist ein großes Uebel, aber die Verteilung der Güter würde es nicht heben."

Besonders nahe der saint-simonistischen Emanzipationstheorie, die im Gegensatz zu der von Heine proklamierten tiefreligiösen Charakter trug, kam Theodor Mundt, obgleich er gegen die saint-simonistische Anmaßung, ein neues Christentum zu verkünden, heftig polemisierte[64]). Wie die Saint-Simonisten ist Mundt davon überzeugt, daß durch Christi Liebe zur Menschheit, durch seine Fleischwerdung, das Fleisch dieser Welt geheiligt worden sei. Weiterhin erhebt er denselben Vorwurf gegen die christliche Lehre, wie die Franzosen, wenn er behauptet, durch das Christentum sei der Zwiespalt zwischen Gott und Welt aufgebracht und immer unheilbarer befestigt worden. Aber wenn Mundt auch der saint-simonistischen Religion das unendliche Verdienst zuweist, zuerst darauf hingewiesen zu haben, daß die Welt in Gott sei und Gott in der Welt, so hält er dennoch die religiösen Meinungen der Saint-Simonisten für verdammungswürdig, „weil durch ihre Lehre von der Materie, die alles ist und auch Gott, nur ein heidnischer Pantheismus herauskommt und selbst die Religion zur Industrie wird, weil die Welt zu einem Verarbeitungsartikel der Technik wird". „Falsche Propheten seid ihr gewesen," so ruft er den Saint-Simonisten zu, „denn wenn ihr predigt, Gott sei Geist und Fleisch, so betet den Mensch gewordenen Gott in Christus an! Euere mit unreinen Schlacken gemischte Lehre ist im Christentum längst und ursprünglich als etwas Reines und in eine große Zukunft Hineindeutendes enthalten[65])."

Die Menschheit muß nach Mundt den Dualismus von Geist und Welt überwinden, wenn sie sich auf der Erde ein neues Paradies gründen will. Das religiöse Gefühl war in Mundt zu stark entwickelt, als daß er, wie etwa Gutzkow, sich zu einer Apotheose auf die Emanzipation des Fleisches hätte hinreißen lassen. Er erstrebte vielmehr eine „Harmonie von Geist und Fleisch". Vlasta, einer Führerin im böhmischen Mägdekrieg, der ihm der Rahmen wurde zu einer Allegorie von der Emanzipation der Frau, legt er eine Kritik des Saint-Simonismus in den Mund. Vlasta sieht „eine mächtige Stadt, die heißt Paris, und eine Straße, die wird die Straße Taitbout genannt. Dort ist ein Saal, in dem Männer mit langen Bärten versammelt sind, die eine besondere Weisheit unter sich ver-

[64]) „Madonna", Unterhaltungen mit einer Heiligen, hgg. v. Theodor Mundt, Leipzig 1835, S. 319 ff.
[65]) Ebenda, S. 397.

abredet haben, die heißt der Saint-Simonismus. Sie tragen eine weiße, hinten zugeknöpfte Weste, weiße Beinkleider, eine blaue Jacke und entblößten Kopf und Busen. Sie sehen mürrisch aus und sprechen über die Weiber. In ihrer Mitte sitzt einer mit Namen Enfantin, der sich für den obersten Vater der Simonisten hält, und neben ihm steht ein leerer Stuhl, auf dem das freie Weib erwartet wird, damit sie, sobald sie erscheine, in der Welt sich gleich setzen könne. Alle Anstalten zu ihrem Empfange sind gemacht und ihre Unabhängigkeit vom Manne ist ausgesprochen. Was Libussa gedacht, was Hippel geschrieben, wollen die Simonisten ausführen. Die Frau soll Anteil nehmen an den Geschäften des Mannes." Vlasta-Mundt glauben, daß Enfantin die Freiheit des Weibes noch über die Ehe hinaus hebe und die Ehe überhaupt nicht für geschlossen erkläre. „Ein so freies Weib aber will sich gar nicht finden lassen, und darum sehe ich hier und dort Simonisten hinauswandern in den Orient, um das freie Weib da zu suchen, und es entsteht eine große Verwirrung über die neue Lehre, in der doch Wahrheiten ruhen, an denen ich alle Jahrhunderte arbeiten gesehen. Schriftgelehrte erheben sich, um die Wahrheiten zu reinigen von den Schlacken, aber es scheint, als könne lange keiner das Wort dazu finden. Aber das freie Weib — doch — ah! —." Weiter äußert sich die Seherin Vlasta nicht. Die Mägdeversammlung kommt überein, daß den Frauen alle Freiheit nichts nütze ohne die Ehe, nur müsse ihnen das Recht zuerteilt werden, ihre Männer selbst zu wählen. Nach dem Zusammenhang der Reden ist anzunehmen, daß Mundt glaubt, sich in Gegensatz zu den Saint-Simonisten zu stellen, wenn er die Notwendigkeit der in Freiheit geschlossenen Ehe anerkennt. Wir wissen, daß selbst die extremsten Enfantisten durchaus nicht die Ehe vollkommen abgeschafft sehen wollten. Sonderlich viel schien Mundt überdies nicht von der Ehe gehalten zu haben, denn bald nach diesen Sätzen meint er: „Das Glück der freien Liebe ist süß[66])!"

Wie Theodor Mundt ist auch Gustav K ü h n e als eine starke religiöse Natur unter den Jungdeutschen anzusehen. Wenn er auch fordert, daß das Fleisch, die Natur, die Materie zu ihrem Rechte kommen[67]), so wendet er sich doch wiederholt gegen die saintsimonistische Gleichsetzung von Gott und Materie. In einer Schilderung von dem „mythischen Großpapa des deutschen Geistes[68])" sagt er: „Mit Hegelschen Paragraphen hat man ihn einmal gefüttert. Aber mit saint-simonistischen Grundsätzen gestopft könnte er als wandernder Scholar den Freiheitsapostel spielen, die Gemeinschaft der Güter und Weiber predigen und das bare, blanke, sanskulotte Naturrecht gegen die Satzungen des historischen Herkommens proklamieren." Für Kühne war das Suchen nach einer neuen

[66]) S. 325.
[67]) „Quarantäne im Irrenhaus", S. 86.
[68]) Ebenda, S. 43.

Religion, einem neuen Heiland „ein lächerlicher Aufruhr". Nicht von außen her kommt nach seiner Ansicht das Heil, sondern von innen. „Greift an die eigene Brust, in Gedanken habt Ihr alles, Gott und Teufel, seht nur zu, wie Ihr's schlichtet, ohne wahnsinnig zu werden[69])."

Was vor wenigen Jahren einen Heine und Laube begeistert hatte, erschien schließlich am Ausgang der jungdeutschen Sturm- und Drangperiode einem Gustav Kühne nur noch als „platter Idealismus, als werkeltätige Phantasterei[70])".

Der Saint-Simonismus war bald in Deutschland vergessen, aber das, was er als Lehre sozialistischer Utopisten in deutschen Dichtern angeregt hatte, lebte fort und wurde in revolutionären Gemütern auch in den vierziger Jahren hier und da blitzartig und in mannigfaltigster Form lebendig.

---

[69]) Ebenda, S. 44.
[70]) Lit. Zodiakus, Januar 1836.

202093

LG.H.
G3588s

Author Gerathewohl, Fritz

Title St.Simonistische Ideen in der deutschen Literatur.

DATE.	NAME OF BORROWER.
Nov. 11/57	L. Hofrichter Hofrichter

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Rel. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU